



Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

63 | 2014

L'Ancestralité revisitée

Revisiter l'ancestralité aux Antilles

Usages anciens et nouveaux de nomination des ancêtres à la Martinique

Christine Chivallon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3698>

DOI : 10.4000/civilisations.3698

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 30 septembre 2014

Pagination : 101-122

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Christine Chivallon, « Revisiter l'ancestralité aux Antilles », *Civilisations* [En ligne], 63 | 2014, mis en ligne le 30 septembre 2018, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/3698> ; DOI : 10.4000/civilisations.3698

Revisiter l'ancestralité aux Antilles

Usages anciens et nouveaux de nomination des ancêtres à la Martinique

Christine CHIVALLON

Résumé : *La question de l'ancestralité aux Antilles et à la Martinique en particulier est à considérer en rapport avec le système oppressif de l'esclavage ayant formé un obstacle à la formation de lignées reconnues. Les processus de nomination commandés de manière arbitraire par les autorités coloniales lors de l'abolition de l'esclavage ont renforcé la vision d'une société entièrement dépossédée d'elle-même. Certains, comme Édouard Glissant, ont vu dans ces procédures administratives la quintessence de l'atteinte profonde portée à la reconnaissance de soi. Dans cet article, je voudrais montrer qu'en dépit des dispositifs coloniaux de nomination, le patronyme a été le lieu d'un investissement intense s'offrant comme l'outil par excellence de désignation durable de lignées arrachées à l'univers des plantations. Je m'appuierai sur une recherche conduite auprès de descendants des protagonistes d'une insurrection anticoloniale datant de 1870 pour montrer l'attachement profond au patronyme et aux liens sociaux qu'il a permis de souder autour des ressources de l'ancestralité localisée. Je m'intéresserai également aux nouvelles expressions de l'ancestralité redevables de la scène publique mémorielle actuelle pour montrer comment la création de la catégorie « descendants d'esclaves » diffère de cette mémoire généalogique transmise, sans pour autant être le produit d'une invention détachée de l'expérience historique.*

Mots-clés : esclavage, Antilles, Martinique, ancêtres, patronymes, généalogie, mémoire, patrimoine.

Abstract: *The issue of ancestry in the Caribbean and in Martinique in particular is to be considered in relation to the oppressive system of slavery, which constituted an obstacle to the formation of well-established lineages. The processes of naming instituted arbitrarily by colonial authorities at the abolition of slavery, further reinforced the idea of a society completely dispossessed of itself. For some authors, like Édouard Glissant, these administrative procedures represent the quintessence of the profound violation of self-recognition. In this article, I would like to show that despite colonial provisions on naming, patronym was an area of an intensive effort, constituting a perfect tool for a durable designation of lineages pulled away from the universe of plantations. I will be relying on a research done on the descendants of the proponents of an anticolonial insurrection that took place in 1870 to show the strong attachment to patronym and the social bonds that it welded around localised resources of ancestry. I will also be interested in new expressions of ancestry, which draw heavily upon current public scene memorials, to show how the creation of the "descendants of slaves" category differs from this transmitted genealogical memory, without necessarily being the product of an invention detached from historical experience.*

Keywords: slavery, The Caribbean, Martinique, ancestors, patronyms, genealogy, memory, heritage.

La question de l'ancestralité aux Antilles françaises, et à la Martinique en particulier, a longtemps été présentée comme le lieu où venait se densifier la perte d'un lien fondateur reliant le monde des défunts et celui des vivants. Sans ce lien de reconnaissance d'une filiation entre les générations successives, c'est tout un édifice social qui se montrait incapable de surmonter l'oppression de la violence esclavagiste. Cette approche de l'ancestralité explique que l'irruption récente de la catégorie de « descendants d'esclaves » sur la scène publique mémorielle en France, ait pu être considérée comme la fabrication d'une catégorie instrumentale et circonstanciée.

Dans ce texte, je voudrais aborder les divers aspects de cette question de l'ancestralité en centrant cependant mon propos sur l'une des dimensions « classiques » qu'elle peut avoir en anthropologie. Il s'agira en effet d'envisager l'ancêtre à partir de la position qu'il acquiert selon « une relation généalogique réelle à ses descendants », ce qui fait appel à la configuration « d'ancêtres proches » dont le culte concerne une petite unité sociale » (Krauskopff 1992 : 65). Dans le cadre de ce dossier de *Civilisations* consacré à montrer comment « le phénomène d'ancestralité persiste, en dehors des agencements familiaux »¹, il pourra de prime abord apparaître curieux de s'en remettre à un tel domaine que l'appel à contributions signale fort justement comme voué aujourd'hui à la « désaffection »². L'objectif qui anime cet article est double et concerne à la fois l'ancestralité qui semble encore devoir être qualifiée de « transmise » et celle reconstruite ou réinventée. S'il souhaite mettre au premier plan la teneur d'une ancestralité entretenue de manière vivante, à l'heure où un tel objet d'étude semble être tombé en désuétude, c'est parce que l'affirmation persistante selon laquelle le dispositif d'identification des lignées familiales a été impossible à mettre en œuvre à la Martinique, ne semble plus vraiment tenable. À partir de recherches récentes, je voudrais ainsi montrer combien cette perspective sur « l'ancestralité absente » mérite d'être revisitée. L'autre objectif renforce cette argumentation en s'intéressant aux nouvelles mobilisations de la catégorie d'« ancêtre ». Alors que les ordonnancements généalogiques de l'ordre de l'ancestralité « classique » mobilisent la figure familière de l'aïeul fondateur de la lignée patronymique et patrimoniale créée à la suite de l'abolition de l'esclavage, le recours récent à d'autres formes de désignation des ascendances investit un champ jusqu'alors inconnu, en faisant appel à la recherche historique ou archivistique. Celle-ci se destine à rétablir des liens perdus et à identifier ceux qui pourraient justement être des ancêtres, eux-mêmes situés dans l'univers esclavagiste et non plus dans l'espace-temps post-abolitionniste.

Pour avancer dans cette argumentation, je propose de franchir quatre paliers successifs. Le premier reviendra sur la formulation de la problématique de l'ancestralité aux Antilles et à la Martinique tout en indiquant combien elle se trouve dépendante des processus de nomination puisque connaître les ancêtres et les ériger en figure tutélaire, c'est avant tout pouvoir les nommer. Au cours d'une seconde étape, je m'attacherai

1 Selon les termes de l'appel à contributions pour ce dossier sur « L'ancestralité revisitée ».

2 *Ibid.*

à décrire un événement collectif révélateur de la puissance accordée au « Nom »³ patronymique, venant contredire cette vision privative à l'égard d'une identité qui puiserait au fond généalogique. Il sera alors question, dans un troisième moment, de revisiter l'ancestralité à la Martinique et d'aborder d'une nouvelle manière le débat sur l'acquisition du « Nom » perçu jusqu'ici en tant que processus soumis aux seules volontés du colon. Je terminerai en exposant quelques réflexions sur les pratiques volontaristes de recomposition ancestrale récentes en les interprétant au miroir des agencements des liens familiaux que l'on aura pu examiner.

Aborder l'ancestralité aux Antilles : vide, faiblesse, indifférenciation généalogique

Parler d'ancestralité pour les Antilles revient forcément à parler de mémoire et de mémoire collective. Sans entrer dans un débat largement discuté dans de nombreux écrits⁴, je me limiterai à seulement rappeler la perspective influente qui a longtemps prévalu et qui se trouve formulée par la célèbre métaphore de l'écrivain saint-lucien Derek Walcott sur « l'absence de ruines », selon le titre qu'il a donné à l'un de ses poèmes⁵. L'absence est ici celle du langage des traces matérielles dont Maurice Halbwachs avait su si bien dire qu'elles étaient le moyen – par leur immobilisme et leur nature inerte – de fonder une continuité, d'instaurer le durable du collectif dans la succession des vies individuelles (Halbwachs 1997 : 209). Walcott a su décliner un pays sans monuments, « sans palaces héroïques » car « [l]e soupir de l'histoire », comme il le dira lors de sa conférence de remise du Prix Nobel de littérature en 1992, « s'élève sur des ruines, pas sur des paysages, et aux Antilles, il y a peu de ruines à regretter à part les ruines des anciennes plantations sucrières et des forts abandonnés »⁶. Dans cette même conférence, le poète renouvelle la vision d'un vide mémoriel : « l'esclave s'abandonne à l'amnésie [et] cette amnésie est l'histoire vraie du Nouveau Monde »⁷. Parmi d'autres, les écrits du sociologue jamaïcain Orlando Patterson exemplifient la résonance de la métaphore de Walcott dans l'approche des sociétés antillaises puisque :

La caractéristique la plus cruciale de la conscience antillaise est ce que Derek Walcott appelle 'une absence de ruines'. L'héritage le plus important de l'esclavage est la totale rupture, non pas tellement avec le passé, qu'avec la conscience de ce passé. Être Antillais, c'est

3 La majuscule que j'appose au terme « nom » a pour objectif de renforcer la qualité qu'il a d'être « nom propre », ce qui apparaîtra plus clairement dans la suite de ce propos.

4 Le lecteur pourra se reporter au chapitre 3 de l'ouvrage de l'auteure (Chivallon 2012) pour un panorama des principales interprétations relatives à la construction d'une mémoire collective dans les sociétés à fondement esclavagiste des Antilles.

5 « The Royal Palms... an absence of ruins », poème publié dans *The London Magazine*, volume 1 (11), 1962, pp. 12-13.

6 Le texte complet de cette conférence prononcée le 7 décembre 1992 est disponible sur le site officiel de la Fondation Nobel : <http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1992/walcott-lecture.html>, dernière consultation le 12 juin 2013.

7 Derek Walcott cité par Richard et Sally Price (1997 : 5).

vivre dans un état d'absence absolue de passé [utter pastlessness].

(Patterson 1982 cité par Richard et Sally Price 1997 : 5)

Cette perspective entretient une grande proximité avec celle de l'écrivain martiniquais Édouard Glissant dont les formules ont été maintes fois reprises pour traduire l'idée d'une absence de conscientisation du passé. Pour Glissant, le passé reste en effet suspendu dans une « non-histoire », ce qui signifie « l'impossibilité pour la conscience collective » de s'emparer d'une discontinuité, de faire jaillir « le continu » de cette histoire qualifiée « d'obscurcie », placée « sous les auspices du choc, de la contraction, de la négation » (Glissant 1981 : 131). De mémoire collective, point de sédimentation, point de maturation, point de densité : seulement le « raturage » qui fait que le corps social ne parviendra jamais à la complétude, mais restera émietté et dispersé (*Ibid.*, entre autres : 68, 88, 131).

Selon ces conceptions, il est aisé de comprendre la place qu'occupe l'ancestralité, c'est-à-dire aucune. Il n'y a pas de lieu disponible pour construire un rapport au temps et inscrire le corps social dans la durée d'une trajectoire partagée. Pourtant, l'anthropologue Michel Leiris, à la suite de missions effectuées aux Antilles françaises en 1948 puis en 1952, avait bien identifié l'existence de « coutumes relatives à la mort » dont il indiquait qu'elles venaient rappeler « le rôle capital que joue le culte des ancêtres dans l'ensemble des religions négro-américaines » (Leiris 1987 : 46). Les manifestations les plus visibles de ce culte, mais elles ne sont pas les seules, s'appuyaient, et continuent de s'appuyer encore aujourd'hui, sur deux moments forts : celui de l'accompagnement du défunt lors du décès avec la tenue de veillées funèbres et de funérailles toujours impressionnantes par le rassemblement qu'elles occasionnent, et celui de la célébration de la fête de la Toussaint, qui prend place dans les cimetières investis alors comme lieu de réunions familiales autour des sépultures des aïeux. Ravalées à du folklore mal consolidé, ces pratiques ont plutôt été ensevelies sous les interprétations majeures de la « dépossession », de « l'aliénation » ou encore de « l'absence » et du « vide ».

On doit à Christiane Bougerol (1987) l'une des rares études consacrée exclusivement au « culte des morts » aux Antilles françaises⁸. Dans l'accomplissement de ce culte, l'anthropologue décèle la faiblesse du savoir généalogique et le flou de l'identification des défunts – « une collectivité de morts sans attaches » – et propose de mettre en rapport cette déficience avec le déracinement originel qui n'a été suivi d'aucune territorialisation probante, et dont la conséquence serait une « insuffisante (voire impossible ?) symbolisation » reliant l'ancêtre à la terre (Bougerol 1987 : 252-253). L'hypothèse proposée est extrêmement intéressante et même convaincante. S'appuyant sur l'exemple des sociétés lignagères, elle fait du postulat de la fixation sur une terre ou en un lieu la condition d'un travail de mémorisation plus achevé des lignages et groupes familiaux. Le fait qu'aux Antilles françaises, aucun processus d'appropriation

8 Qu'il soit question de « culte des morts » et non pas de « culte des ancêtres » est ici significatif, dans la mesure où l'anthropologue interprète ces rites comme étant d'abord destinés à garantir que le défunt accomplisse bien le passage vers le « royaume des morts », qu'il soit bien « placé » pour éviter tout risque que son esprit ne s'immisce dans la vie de son entourage et ne vienne le persécuter (Bougerol 1987 : 243-44). Selon cette perspective, la menace que fait peser le mort mal accompagné lors de son détachement du monde des vivants indique une polarisation intense sur les conflits quotidiens où la relation de confiance mise à mal barre l'accès au statut d'ancêtre.

des terres ne se soit produit expliquerait donc ce que l'anthropologue observe dans les rites mortuaires, à savoir un processus rapide d'effacement des morts qui rejoignent dit-elle, « le stock des disparus indifférenciés ». Il s'agirait donc d'un « non-savoir » généalogique (Bougerol 1987 : 251), une notion que le philosophe Jacques André (1987 : 56) avait déjà suggérée en parlant du « non-savoir d'*ego* sur la parentèle »⁹. Et si l'hypothèse est convaincante c'est parce qu'elle pointe effectivement ce qui, dans ce long cycle de la dépossession, aurait pu intervenir comme condition de la reconstruction de soi, c'est-à-dire la possibilité de l'ancrage territorial où nommer la terre revient à se nommer soi-même. Mais là-encore, on a affaire au vide qui rend l'absence de la localisation en un lieu consubstantielle de celle de la connaissance généalogique.

La question de l'ancestralité aux Antilles françaises relie donc une série de termes privatifs : la non-mémoire, le non-savoir généalogique, la dépossession territoriale. Pour que cette ancestralité advienne, il aurait donc fallu que soit réuni un faisceau de conditions où la mémoire collective aurait pu se déployer dans la certitude d'un lieu propre et autoriser l'identification des lignées qui composent les groupes familiaux. J'ai proposé dans une étude antérieure de revoir les termes de cette appropriation territoriale déniée alors qu'elle s'est accomplie pendant la période post-abolitionniste sous la conduite des anciens esclaves, lesquels ont fondé des patrimoines fonciers constitutifs de la petite paysannerie noire, composante sociale majeure de la société martiniquaise jusqu'à la fin des années 1970¹⁰. Le corollaire en a été la puissance des agencements familiaux qui en ont découlé ce qui, tout en parvenant à des conclusions diamétralement opposées, conforte cependant le raisonnement de Christiane Bougerol (1987). La relation que l'anthropologue postulait entre territorialisation et reconnaissance des lignées familiales reste effectivement valable, non plus pour affirmer l'impossibilité de son accomplissement, mais tout au contraire, pour montrer qu'elle a été en mesure de passer au stade de l'existant, et de structurer le mode de vie des anciens esclaves. L'entrée par le patronyme qui est privilégiée dans le cadre de cet article apporte de nouveaux éléments où l'ancestralité se manifeste dans toute la force qu'elle continue d'avoir, se polarisant sur les procédures de désignation de soi au sein d'un groupe

9 Le situant en rapport avec l'absence du père dans une institution familiale antillaise centrée sur la mère, Jacques André a décrit le « non-savoir » généalogique de la manière suivante : « Que l'on demande au sujet de la famille matrifocale de préciser sa place dans le réseau de la parenté, d'en énumérer les termes, les lacunes dans l'énoncé n'épargnent pas la proximité immédiate d'*ego* : le nombre des frères et sœurs, l'ordre de la fratrie, les âges respectifs, la filiation du nom, rien n'échappe à l'incertitude. Que l'on s'éloigne un peu plus, du côté des oncles et des tantes, des grands-parents, des dates de naissance et de mort : le lacunaire le cède très vite à l'inconnu » (André 1987 : 296).

10 L'existence d'une paysannerie noire a fait l'objet d'un large consensus dans la recherche sur les îles anglophones de la Caraïbe dont le profil socio-économique est comparable à celui des Antilles françaises (par exemple à la Jamaïque). Pour ces dernières, il a pourtant longtemps été admis que les anciens esclaves étaient restés soumis au régime de la grande plantation, formant plutôt une masse d'ouvriers agricoles n'ayant tout au plus que la possibilité de cultiver des jardins périphériques au grand domaine, argument ayant par ailleurs nourri la thèse de « l'aliénation ». L'étude précise du foncier jamais jusque-là véritablement entreprise avec la reconstitution détaillée des établissements de petites propriétés familiales (par le recours aux registres d'hypothèques doublé de la source orale) a montré, pour la Martinique, l'importance du mouvement d'appropriation des terres des hauteurs de l'île dont la transcription dans le paysage laissait pourtant voir l'évidence de la densité des petits systèmes vivriers (Chivallon 1998). On retrouve des résultats de recherche équivalents à la Guadeloupe, là encore seulement à partir des années 1990 (Lawson-Body 1990).

inscrit dans la durée. Alors que la paysannerie est en voie de disparition quasi complète, le « Nom » reste aujourd'hui l'édifice de reconnaissance qu'elle a permis d'instituer.

Pourquoi cette entrée par le « Nom » ? Celui-ci condense aux Antilles françaises, la teneur du débat sur la difficulté de la restauration de soi après le drame de l'esclavage. Le « Nom » (patronyme ou nom propre) constitue l'un des leviers majeurs pour démontrer l'ampleur de l'incertitude qui règne au cœur de la vie sociale, les individus ne parvenant tout simplement pas à « nommer » les leurs, à leur attribuer une place dans le réseau censé les relier. À l'immense indétermination des filiations générée dans la matrice esclavagiste aurait succédé l'acquisition tout aussi mal assurée d'une identité citoyenne où chaque ancien esclave se serait vu assigné un nom de manière arbitraire.

L'attribution du patronyme à la Martinique s'est généralement effectuée à l'abolition définitive de l'esclavage en 1848. Ce processus de nomination commandé par les autorités coloniales a été concrétisé au travers des fameux « registres d'individualités » où ont été portés les noms des anciens esclaves inventés par les officiers d'état-civil dans la mesure où il était question, comme le dit l'historien Guillaume Durand (2011 : 17) d'enregistrer « d'un coup [...] 73 000 'nouveaux citoyens' sur les listes électorales et leur trouver un nom ». Cet historien a livré une étude issue du dépouillement quasi exhaustif de ces registres dont il a extrait 25 000 noms. Il en a analysé l'étymologie et les logiques qui semblent avoir prévalu dans l'invention de ce répertoire onomastique inédit où prévaut *in fine* l'influence de la langue française. Pour autant, la thèse qui accompagne cet ouvrage ne cède pas à l'interprétation largement répandue d'un nom qui ne nommerait pas et qui serait seulement le produit factice du commandement colonial. L'historien exhume des circulaires qui laissent envisager un processus plus aléatoire, notamment la mesure qui précise que « les noms ne seront donnés qu'avec l'assentiment de chacun » (Durand 2011 : 191). Mais même en se plaçant dans la situation vraisemblablement la plus courante d'un nom attribué plutôt que choisi, la question de l'usage de ce nom reste entière et jusque-là, seule l'attention a été portée sur la procédure de nomination. Car bien avant cette étude, le phénomène d'acquisition du nom tel qu'il s'est déroulé à l'abolition n'a servi qu'à démontrer toute la charge symbolique de la dévastation et de l'anéantissement qu'il contenait. Dans ces procédures administratives voulant accréditer une identité citoyenne au sein d'un univers resté profondément dominé, certains y ont vu la quintessence de l'obstacle formé à la reconnaissance de soi, ce que décrit une scène fameuse du roman *Le quatrième siècle* d'Édouard Glissant (1964). Le nom propre lui-même devenait objet d'une perte puisque voué à n'être qu'un instrument de la maîtrise du colon sur les destinées de chacun, minant au plus profond la possibilité d'une conquête de son être par le sens que scelle une identité qui se nommerait dans la relation/filiation confiante. Or, qu'en est-il de la capacité de ceux qui ont reçu ce nom de s'en emparer, de le plier à leurs propres exigences, d'en faire un outil délesté des significations coloniales ? C'est à ces questions que je voudrais maintenant consacrer ce propos à partir d'éléments nouveaux qui perturbent et reconfigurent la problématique de l'ancestralité au travers des usages et valeurs que les anciens esclaves eux-mêmes ont assignés au « Nom ».

Un moment d'oppression coloniale et ses répercussions sur le rapport institué au « Nom » patronymique

Les recherches qui ont permis d'extraire les interprétations qui suivent ont porté sur le thème générique de la « mémoire de l'esclavage » (Chivallon 2012). Sans revenir dans le détail de ce chantier, il suffit de mentionner qu'il a d'abord concerné la notion de « souvenir ». Face au débat mémoriel qui occupe l'espace public aujourd'hui et dont l'analyse m'a conduite à affirmer qu'il relevait d'une « économie morale du soupçon » à l'égard des revendications portées par les groupes ayant l'esclavage en héritage¹¹, il m'a semblé nécessaire de rompre avec les tendances actuelles de la recherche plutôt polarisées sur l'instrumentalisation politique et de renouer avec des approches phénoménologiques de la mémoire. La conduite de ce travail a été accompagnée par l'apport précieux de Paul Ricoeur (2000) s'agissant notamment de la notion de souvenir que le philosophe envisage comme le résultat du rappel de la trace cognitive d'un événement passé. Le souvenir, c'est l'empreinte d'une réalité survenue, le « quoi antérieurement vu, entendu, éprouvé, appris » (Ricoeur 2000 : 66). Une telle approche réhabilite ainsi l'expérience sensible en même temps qu'elle envisage la possibilité d'une remémoration capable de faire circuler des représentations, de les accommoder, de les réinterpréter. Pour Ricoeur, le souvenir s'associe ainsi à la présence du témoin, et éloigne le spectre d'une mémoire inventée de toute pièce¹².

Puisque la mémoire à la Martinique était supposée être nulle part et surtout pas dans des récits relatant le souvenir d'une trajectoire commune, j'ai écarté de prime abord cette possibilité d'un contenu narratif. Dès lors, pour atteindre les expressions mémorielles, je postulais leur présence dans les conflits sociaux qui traversent de manière récurrente la société martiniquaise et mobilisais plutôt la notion de « mémoire incorporée » laquelle ne s'associe pas forcément à des formes de verbalisation qui auraient l'esclavage

11 Cette « économie morale du soupçon » sur laquelle je reviendrai plus loin traduit, en France, une situation paradoxale où s'opère un mouvement de balancier entre dispositifs officiels de reconnaissance et remise en cause toute aussi officielle de ces dispositifs. Ce paradoxe s'est particulièrement bien exprimé au travers du vote de la loi Taubira de 2001 (« tendant à la reconnaissance par la République française de la traite négrière transatlantique et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité ») et du vote, quelque temps après, de la loi de 2005 « en faveur des Français rapatriés » dont l'article 4 qui a fini par être abrogé portait sur la reconnaissance du rôle positif de la colonisation. Alors que l'abondance des signes de la prise en compte de la « mémoire de l'esclavage » dans l'espace public français pourrait faire croire à l'installation d'une légitimité acquise, l'analyse de la structuration du champ mémoriel montre la reproduction des hiérarchies entre mémoires légitimes et mémoires minorées (sur ce point, voir Chivallon 2012 : 27-72).

12 À partir de cette approche du souvenir, Paul Ricoeur (2000 : 106) en vient à présenter son livre comme « un plaidoyer pour la mémoire comme matrice d'histoire ». La mémoire, habitée par le souvenir vivant, apporte son potentiel de véridicité à la démarche historique puisque « nous n'avons pas mieux que la mémoire pour signifier que quelque chose a eu lieu, est arrivé, s'est passé *avant* que nous déclarions nous en souvenir » (Ricoeur 2000 : 26).

comme référent explicite¹³. J'ai ainsi sélectionné des « unités de conflit » constituées par des événements dont chacun était lié à une situation d'affrontement structurée par le schème socio-racial noir-blanc, lui-même renvoyant au rapport ancestral entre maîtres et esclaves. L'événement le plus ancien concernait une révolte paysanne qui s'est produite en 1870 – après l'abolition définitive de l'esclavage (1848) – au moment de la proclamation de la Troisième République. Appelée « Insurrection du sud », cette révolte encore mal connue jusqu'à une époque récente a pourtant été l'une des plus menaçantes pour l'ordre colonial après la révolte de Saint-Domingue¹⁴. De cette République à peine promulguée, les insurgés attendaient qu'elle mette fin à la suprématie blanche restée toute aussi puissante que sous l'ordre esclavagiste, d'où ce soulèvement populaire de grande ampleur puisque le pouvoir colonial en même temps qu'il déclarait le passage à la République, appelait aussi au maintien de l'ordre ancien.

L'analyse de cette scène primordiale de violence montre comment le procès qui a suivi cette insurrection a procédé par une série de transfigurations finissant par englober la visée politique de l'événement dans une simple affaire criminelle. L'insurrection qui avait embrasé tout le sud de l'île restera donc connue sous le nom « d'affaire Codé » du nom du planteur blanc assassiné violemment au cours des événements. En résumant à grands traits, on peut dire que le procès des insurgés s'est fait autant répressif qu'éducatif au sens où il a opéré la partition nette des individus entre d'un côté ceux restés des sauvages sanguinaires, incapables de comprendre le sens à donner à la République, et de l'autre des enfants abusés par ces monstres, et qui ne demandaient qu'à être placés sous la tutelle généreuse de la France civilisatrice. D'où d'un côté, les peines les plus terribles allant de la peine de mort au travail forcé à perpétuité pour ceux animalisés, et de l'autre l'amnistie accordée à ceux infantilisés. Le pouvoir colonial a ainsi assis la toute puissance d'un ordre dont la légitimité a puisé sans retenue dans la dichotomie entre le bien et le mal, le civilisé et le sauvage, la noblesse généreuse et l'infamie méprisable. La fusion entre le planteur Codé et la Nation républicaine a fourni la trame essentielle de cette vision sociétale assénée au cours du procès. Le registre religieux largement convoqué par le tribunal a fini par sanctifier le Blanc au travers de la figure sacrificielle du planteur comparée à celle du Christ, offrande de la douleur et générosité de l'amnistie finissant par se conjuguer pour scander la grandeur morale de la France.

Le travail sur les traces de cet événement a pu se faire grâce à la rencontre de descendants d'insurgés dont aucun n'était jusqu'alors désigné ainsi. C'est en recourant à diverses techniques, notamment par la recherche des noms mentionnés au cours du procès et dont la connaissance du milieu de la petite paysannerie permettait de postuler qu'ils étaient liés au patrimoine foncier, que j'ai pu rencontrer ceux qui sont devenus les

13 Cette perspective sur la « corporéité » indique que la mémoire n'est pas forcément textuelle mais qu'elle peut devenir intériorité corporelle. Celle-ci dirait d'une toute autre manière que par le canal de l'explicitation et du récit se rapportant à des figures familières, le travail symbolique opéré à partir des traces laissées par l'esclavage. Sur la notion de « mémoire incorporée » qui peut ou non être associée à celle « d'habitus » de Pierre Bourdieu (1980); voir entre autres Argenti et Röschenhaler (2006), Connerton (1989), Fassin (2008), Shaw (2002), Warnier (2006). Pour une discussion de cette notion et de ces différents écrits, voir Chivallon (2012 : 168-172).

14 Seuls les travaux de deux historiens martiniquais, Gilbert Pago (1974) et Armand Nicolas (1970), ont été jusqu'à présent consacrés à cette insurrection. On leur doit d'avoir porté à la connaissance l'existence de cet événement obliéré par le traitement colonial très particulier qu'il a reçu.

principaux interlocuteurs de cette recherche. C'est avec eux qu'il est possible d'aborder de plus près le propos qui est au centre de ce questionnement sur l'ancestralité, puisque certains d'entre eux sont les gardiens et les passeurs de récits minorés qui, contre toute attente, transportent le souvenir de cette violence insurrectionnelle et de ses prolongements. Construits en contrebande, ces récits conservent aussi dans l'entourage familial, la mémoire des lignées familiales bouleversées à la suite de l'insurrection, leur rendant la « place » qu'elles ont perdue, notamment à travers le rappel intensément affectif des Noms qui les désignent.

Les conséquences de l'Insurrection, au travers des témoignages de ceux qui en ont supporté le poids, montrent l'autorité acquise par le discours colonial produit au moment du procès avec l'adhésion de la société locale à l'image d'un corps social souillé par une partie impure. J'ai déjà mentionné l'occultation de l'événement insurrectionnel sous la désignation « d'affaire Codé » qui indique la centralité du crime sur la personne dans l'interprétation fournie. Stigmatisés en fils d'assassins, les descendants des insurgés associent leur expérience à celle de la honte et du déshonneur. Ce déshonneur peut ressurgir à n'importe quel moment, au travers de sentences brutales qui placent les individus comme dans un « à-côté » communautaire. Certains témoins disent qu'elles se prononçaient encore jusque dans les années 1970 sous la forme d'appellations telles que « la famille qui a brûlé Codé » ; « La famille qui a coupé le sexe de Codé » (la tradition orale affirmant que le planteur avait été émasculé)¹⁵. La vision d'un événement vu unilatéralement comme relevant du démoniaque est à ce point intégrée qu'elle donne lieu à la peur d'une malédiction sans cesse menaçante¹⁶. Dans ce contexte de peurs entretenues, la désignation des familles des insurgés en coupables impardonnables n'en est que plus forte. Elle nourrit le sentiment d'une atteinte profonde à la dignité et à l'honneur de ceux qui restent ainsi stigmatisés.

De toutes les blessures que crée cet environnement hostile, celle qui se rapporte au nom patronymique semble la plus douloureuse. L'expression de « nom sali » revient régulièrement dans les propos. Elle condense l'opprobre suprême que jette sur les « aïeux » – désignés comme tels – le regard des autres si proches. Le nom s'érige ici en lieu propice à la polarisation des affects contradictoires résultants de cette exclusion puisque cette dernière se fabrique au travers d'une signalisation renforcée des patronymes associés à l'insurgé rendu coupable d'assassinat. Pour que cette pression devienne supportable, certaines des solutions adoptées traduisent le ralliement à la norme et s'évertuent à faire entrer les familles déshonorées dans le moule attendu. Des descendants – ceux de la génération des enfants des insurgés – ont changé de nom pour tenter de survivre aux invectives. Certains des enfants des chefs insurrectionnels comme Eugène Lambert Lacaille, ont réduit le patronyme aux seuls prénoms « Lambert » ou « Eugène ». Les mêmes modifications ou altérations se sont produites dans les lignées de l'insurgé dénommé Vincent-Rosine et de bien d'autres encore. Cette transformation

15 Dans leur enfance, certains de mes interlocuteurs ont participé à des processions organisées par le prêtre de la paroisse d'origine béké (blanc descendant de colon) sur les lieux de l'assassinat du planteur. Les processions qui se déroulaient pendant le Carême étaient vouées à l'expiation et la repentance.

16 En 1970, soit cent années après l'insurrection, quand un incendie se propage dans le bourg de Rivière-Pilote d'où est partie la révolte, il est immédiatement interprété comme une punition divine envers ceux coupables du crime de Codé.

patronymique s'est transmise comme une véritable amputation, un outrage à l'intégrité du corps familial comme le formule Liliane, descendante d'Eugène Lacaille, lorsqu'elle met en rapport le changement de « Nom » avec le sentiment de perte. Car dit-elle, il a fallu que ses parents quittent la Martinique, ou alors changent de Nom car celui-ci « était sali puisqu'à l'époque, dès que l'on avait un problème avec la justice, le nom était sali [...] surtout que l'on disait 'ces gens là ont la malédiction de Codé' ». C'est pourquoi, explique-t-elle « toute la famille a été éparpillée » et qu'elle « est devenue une famille séparée de partout ».

Ces changements patronymiques ne sont pourtant pas perçus comme le résultat de choix véritablement consentis, mais plutôt comme le moyen ultime d'une protection de soi. Au travers de la transformation du Nom, se lit l'ampleur d'une tragédie puisque l'abandon de ce qui est constitutif de l'identité familiale devient la condition d'une possible reconstruction privée de ses attaches. La perte du Nom signifie la disparition de ce que les anciens esclaves étaient parvenus à fonder, à savoir les lignées familiales. Perdre de nouveau le Nom, ou ne plus avoir le Nom comme moyen de sceller le lien social expose à une fragilité renouvelée et ravive la faille de l'absence. La solution du changement de patronyme est comme une solution d'urgence qui ajoute de la douleur à la douleur. Elle panse l'immédiat de la blessure entretenue par les agressions de l'entourage mais ré-ouvre la plaie plus profonde du sentiment de dépossession. Elle atteste dans tous les cas d'une réponse formulée dans un registre conforme aux cadres sociaux où débaptiser revient à démontrer le ralliement aux représentations acceptables de l'événement insurrectionnel pour alléger le fardeau apposé sur les destins familiaux. Cependant au travers de l'abandon du Nom, les mémoires familiales ne font que simuler l'oubli car celles-ci continuent de transporter le Nom ancien resté silencieux au regard de l'extériorité familiale accusatrice.

Dans chaque famille, des paroles ont en effet laissé des traces, et plus encore, elles ont délivré des narrations qui racontent l'événement insurrectionnel et instaurent d'autres cohérences comme s'il s'agissait de ne pas perdre de vue une histoire clandestine qui contredit la version officielle. C'est ici que la mémoire douloureuse rencontre la mémoire réparatrice fabriquée de façon souterraine, dans l'entre-soi familial. Quand Liliane parle du drame qui a assailli sa famille, c'est pour tout de suite faire référence au binôme de la terre et du Nom : « il y a eu cet abandon du nom, cet éparpillement des terres » dit-elle. Le fait d'avoir changé de Nom, échappatoire douloureuse à la honte, est indissociable de la perte de terres et pour abandonner les terres, ajoute-t-elle « il faut être fou ou en avoir dix fois plus ». Tout au long des récits, la centralité occupée par la référence à ce qu'il a paru opportun d'appeler des « territoires patronymiques » (Chivallon 2012 : entre autres 282, 407) vient confirmer que l'institution première de la culture « contre-hégémonique »¹⁷, à la Martinique, réside bien dans l'entité famille-patrimoine de la paysannerie fondée par les anciens esclaves. C'est pourquoi la formulation de contre-mémoires restitue forcément un réseau de significations référencées par rapport à ces deux unités qui deviennent récurrentes, la terre et le Nom. Il faut protéger la mémoire du Nom ; tenter même de récupérer ce dernier, comme il faut savoir dire la destinée des terres qui lui sont attachées ou lui ont été arrachées. Le rôle des passeurs de mémoire est

17 Selon l'expression empruntée à Baron et Cara (2003 : 5) pour définir les pratiques défiant la domination culturelle dans les mondes créoles issus de la matrice esclavagiste.

de conserver l'histoire du Nom et des terres dans les limites de l'entre-soi familial. Telle est, par exemple, la place qu'occupe Pierre, désigné comme « spécialiste » en raison de la grande précision de ses connaissances des parentés du quartier de la Régale – là où se trouvait le camp insurrectionnel de son aïeul – comme des propriétés et de leur transmission. Une toute autre stratégie du silence se déploie. Elle ne s'offre plus à l'extérieur comme un accord tacite, mais s'oppose désormais à celui-ci en s'appliquant, par le partage du sens caché sous le mode du secret, à sceller le lien familial.

Dans des conditions désormais propices à relater les récits cachés, des membres de la famille Vincent dévoilent ce qu'ils considèrent avoir été l'un de ces secrets partagés, celui du sort réservé au patronyme de leur aïeul, l'insurgé dénommé Vincent Rosine. Car l'abandon de la deuxième partie du nom familial – Rosine – et l'adoption du prénom – Vincent – comme patronyme, n'auraient pas été imputables à la volonté des descendants directs, les fils de l'insurgé, mais à celle de cousins, parents éloignés qui auraient préféré scinder le groupe en deux parties pour se décharger sur l'une du fardeau de l'anathème. Il est même dit qu'un officier de l'état-civil membre de la branche éloignée se serait rendu complice de la tromperie. Dans l'intimité familiale, les faits d'une plausibilité s'empilent. On se souvient des anciens qui s'appelaient « cousins », alors que les uns portaient « Vincent » et les autres « Rosine ». On note même les ressemblances physiques de l'une à l'autre de ces familles. Yolette et son cousin Jules qui portent aujourd'hui le patronyme « Vincent » stigmatisé, se font professionnels de la généalogie pour aller chercher au plus loin la vérité de ce lien cassé et de ce Nom blessé, dans une démarche de vérification de ce qui leur a été transmis. Le culte rendu à l'aïeul est omniprésent dans ce désir de lui rendre son attache primordiale qu'est son identité patronymique. Yolette le déclame dans un poème qu'elle a écrit en hommage à son aïeul et qu'elle signe en déclinant sa place dans la lignée : « Ton arrière-arrière-petite-fille, arrière-petite-fille de Jean, petite-fille de Marius, fille d'Isabelle Marie-Luce Vincent, épouse Janvier ».

Et je réclame mon nom volé, diminué, perdu à jamais pour mes enfants et les enfants de leurs enfants.

Des hauteurs des mornes fauchés et invisibles du pays des morts, mes cendres crient :

« Mon nom est ROSINE

Mon sang est ROSINE

Ma signature est ROSINE »

O ! Ma descendance, sang de mon sang, je te rétablis ton identité violée car ton nom n'est pas Vincent.

Non... Non !!

(Extrait du poème de Yolette Janvier¹⁸)

18 L'intégralité de ce poème se trouve reproduit avec l'autorisation de son auteur dans Chivallon (2012 : 398).

L'ancestralité martiniquaise revisitée à travers l'usage du « Nom » patronymique

L'étude de ce moment d'oppression coloniale et de ses conséquences révèle ainsi l'attachement profond au nom patronymique dont le refus de l'altération, de l'amputation ou de l'abandon n'en finit pas de dire l'investissement symbolique dont il est le lieu. Il nous faut bien alors revenir sur la problématique de l'ancestralité et en rediscuter les termes. Comme nous avons commencé à l'entrevoir, la perspective habituellement retenue pour les Antilles françaises est donc celle qui rend le nom attribué à l'abolition purement formel, « le signe d'une histoire non enregistrée » selon la formulation de Myriam Cottias (2003 : 173). En mettant en doute l'usage du terme « patronyme » pour préférer celui de « matronyme », Philippe Chanson insiste de son côté sur la continuité vis-à-vis du système esclavagiste qui, effaçant la figure du père, fait du nom la marque contrainte du monopole forcé de la famille de type matrifocal (Chanson 2008 : 68). Inspiré par les écrits d'Édouard Glissant, l'anthropologue voit dans la composition et l'attribution des noms fantasques lors de l'abolition, la surimposition d'une profonde blessure sur celles créées par le long cycle de la dépossession. Car au travers des procédures d'attribution onomastique, ce qui ressort « c'est indéniablement de n'avoir pas pu décider de son nom » (*Ibid.* : 41). L'œuvre de Glissant est traversée par cette idée de l'impossibilité à faire jaillir le nom propre en même temps que les liens qu'il cimente, ce que traduit ainsi Priska Degras :

[L]e nom, dans les romans de Glissant projette à travers l'occultation, le travestissement, la transformation, ou l'invention qui en sont faits, le chaos et le manque d'Histoire ainsi que l'absence à elle-même de la communauté antillaise.
(Degras 1995 : 73)

En raison de cette inconsistance anthroponymique, il existerait des pratiques montrant l'irrespect dévolu à ce nom et que Philippe Chanson voit s'effectuer dans les parades ironiques, l'usage répandu des surnoms et l'existence de « noms secrets » donnés comme « le nom véritable » en remplacement du faux nom attribué à l'abolition et gardés mystérieusement comme part imprenable de soi (Chanson 2008 : 93). Cette version d'un nom « secret » qui se serait substitué au nom attribué par le colon est assez souvent évoquée dans les écrits anthropologiques. Mais il manque malheureusement à cette tradition du « nom secret » des descriptions denses et convaincantes, les illustrations étant surtout puisées dans des écrits littéraires. Philippe Chanson parle pourtant d'une « coutume encore bien ancrée dans les cultures antillaises », mais l'exemplifie paradoxalement à partir de cas observés au Nord-Est du Togo, et non pas à la Martinique, ce qui enlève de sa conviction à l'argument concernant ces pratiques de camouflage destinées à « dénier le pouvoir désignatif tutélaire du nom officiel » (*Ibid.* : 92-93). À contre-courant, les seules traces empiriques sérieuses collectées en faveur de l'existence de « noms secrets » montrent que c'est précisément le patronyme officiel qui est voulu être protégé. L'habitude d'user des surnoms se serait en effet répandue pour préserver le « vrai » nom patronymique des attaques sorcellaires. Le géographe Eugène Revert observait ainsi dans les années 1940 que :

La première condition à remplir pour qu'un charme ait une chance de réussir, c'est de connaître le véritable nom du patient. C'est une des raisons pour lesquelles il y a tant de surnoms à la Martinique [...] mais qui servent à dissimuler le patronyme aux mal intentionnés.
(Revert 1951 : 41)¹⁹

Cette habitude qui montrerait la puissance cosmogonique d'un patronyme pourtant venu de la facticité coloniale contredit ainsi assez sérieusement la conception de noms abordés essentiellement sous l'angle de la blessure et de l'ébranlement de soi. Des romanciers comme Patrick Chamoiseau ou Raphaël Confiant ont par ailleurs écarté l'idée du traumatisme du nom patronymique. Curieusement, Philippe Chanson (2008 : 42 et 89) qui préfère s'en remettre à Édouard Glissant, a évalué ces écrits comme n'ayant pas su traduire la vérité de la blessure, comme s'il existait une imagination romanesque plus fiable et vérifiable qu'une autre. Et dans ce cas, pourquoi l'une plutôt que l'autre ? Les récits des descendants des insurgés de 1870 éloignent également de ces conceptions d'un patronyme définitivement aliéné et aliénant. Pour ces témoins de l'oppression consécutive à l'insurrection, la blessure du nom est celle qui oblige à taire le patronyme, le travestir et le perdre. Car le patronyme n'est pas celui qui a été attribué, mais celui qui a été approprié à d'autres fins que celle de la conformité aux codes de l'enregistrement colonial. La souffrance générée par l'atteinte au Nom fait surgir une configuration où le patronyme marque une limite, produit de la distance et différencie les lignées paysannes de l'univers du colon. Avec l'altération profonde du nom propre, c'est une atteinte à tout l'édifice du maintien de soi qui se produit dès lors que ce nom s'associe à un ancrage, celui de la terre, et appelle le couplage du Nom et du lieu pour inscrire l'identité dans un entour arraché à l'univers des plantations qui éloigne la menace de la dispersion. Il s'agit tout à la fois de conserver le Nom, conserver la terre et par-dessus tout, conserver sa place dans la lignée d'un « Nom-patrimonial ». Retracer l'histoire de l'atteinte portée au Nom, savoir décrire les mutations qu'il a subies, comme chez Yolette ou Liliane, c'est une manière de ne pas perdre l'agencement social qu'il avait pour fonction de stabiliser au moment des re compositions post-abolitionnistes majeures conduites par les anciens esclaves. La même chose peut être dite pour les propriétés familiales dont les témoignages rapportent autant les mutilations infligées que les tentatives d'en reformer l'intégrité²⁰.

Les récits d'aujourd'hui racontent, par la menace douloureuse qu'ils ne cessent de décrire quant à la disparition du Nom fait territoire, l'achèvement de l'expérience paysanne post-abolitionniste, celle au cours de laquelle, durant plus d'un siècle, s'instituent pour la première fois et de manière probante, les moyens d'affirmer un ethos collectif prémuni de l'autorité exclusive de la plantation. C'est pour cette raison que je verrais matière à parler de décolonisation du Nom par ceux-là mêmes qui subissent

19 Voir aussi la description d'un acte sorcellaire livrée par Revert (1951 : 104) où c'est le « vrai » patronyme qu'il s'agit d'atteindre pour nuire et non un quelconque « nom secret » différent de lui.

20 La reconstitution des itinéraires des insurgés et de leurs descendants montre comment au fil des générations le maintien du patrimoine foncier est resté une préoccupation constante comme chez Max, cet éducateur d'une quarantaine d'années lors de notre rencontre en 2004 et qui a fait du rachat de la terre de son aïeul dont il est l'arrière-arrière-petit-fils, un moyen d'affirmer la fierté de sa filiation avec celui qu'il considère comme un héros anticolonial.

les processus de catégorisation les plus violents. Celle-ci n'a pas consisté à ignorer ce nom et à s'en détacher. Il s'est agi plutôt de s'en emparer pour construire une contre-offensive à la déperdition, comme une décolonisation à l'intérieur du système colonial. De cette institution du « Nom », on en vient aujourd'hui à célébrer et fêter son existence, au moment où les réseaux de sa transmission ne passent plus par la raison d'être des territoires-patronymiques longtemps dépendante d'un monde paysan maintenant révolu. Les prouesses de la recherche généalogique aidant, de grands rassemblements s'organisent dans des salles louées ou même dans des stades, pour réunir les membres de larges parentés. Par voie de presse, par le bouche-à-oreille, les parents dispersés sont ramenés vers le lieu proche du territoire « souche », certains venant de loin, de Guyane, de métropole ou d'ailleurs. À chacune de ces célébrations, un arbre constitué par l'un ou l'autre membre de la famille est distribué pour venir dire la teneur des liens. Les usagers des Archives départementales de la Martinique sont aujourd'hui en majorité des personnes cherchant à reconstituer leurs généalogies familiales. Mais cette frénésie compulsive de « l'arbre » que l'on serait tenté d'appréhender comme un déficit à combler, celui de l'ancestralité perdue – « le peuple né sous X »²¹ – renferme des significations plus paradoxales. Car les recherches sur le passé et sur les aïeux ne viennent pas seulement résoudre l'énigme douloureuse de l'origine inconnue. Elles viennent aussi servir le lien familial d'aujourd'hui dans sa profondeur historique déjà connue, le sceller encore plus fortement en attestant de la légitimité des nomenclatures de parenté usuelles. La quête d'un éclairage sur le passé obscur et vidé de l'esclavage n'est pas la raison première d'une telle démarche, ou si elle l'est, ce n'est qu'en rapport avec l'intensité des liens élaborés dans une temporalité rassurante que l'on ne tient pas à perdre une seconde fois. L'arbre ne remplit pas un vide. Il valide plutôt la raison d'être du plein constitué à partir du Nom et par cette voie, en célèbre une nouvelle fois l'attachement profond au cours d'événements où l'emporte la joyeuseté de l'être ensemble comme en témoigne la graphie de l'invitation à l'une de ces fêtes de parenté (figure 1).

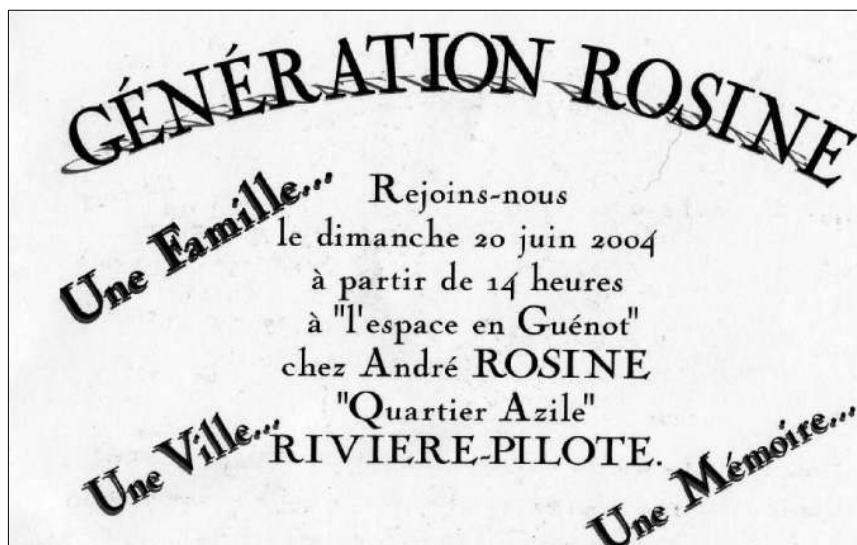
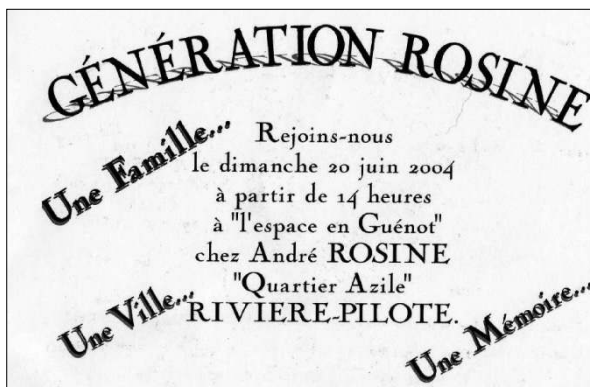
L'ancestralité reconstruite à travers les figures inconnues exhumées

Cette ancestralité transmise et vivante contraste avec celle qui se déploie aujourd'hui à la faveur des opérations commémoratives et de tout ce qui concourt à créer un espace patrimonial consacré à la résurgence d'une mémoire considérée jusqu'alors comme engloutie. Sans revenir sur les étapes de ce « renouveau » mémoriel et des raisons qui l'ont animé au cours des vingt dernières années, il suffit de dire ici qu'il se situe en rapport avec la trame narrative qui nous a été rendue familière dans la première partie de ce texte, à savoir celle de la perte et d'un passé rendu inaccessible à la conscience

21 Selon l'expression d'un des intervenants du film documentaire de Sylvaine Dampierre, *Le pays à l'envers*, 2008, Héva Films.

Figure 1

Les grands regroupements familiaux pour célébrer le Nom
(L'exemple de la fête « Rosine »)



par l'oppression esclavagiste²². C'est un passé « inconnu » qu'il s'agit de retrouver tout en donnant à cette quête une fonction voulue réparatrice pour un peuple sans attache. Que cette quête soit placée sous la tutelle des experts et entrepreneurs de mémoire et qu'elle prenne place dans l'espace politique structuré par les enjeux conflictuels de la construction du récit de la Nation française en proie à la crise de son dogme assimilateur va bien au-delà du propos de cet article. Pour importants qu'ils soient dans la compréhension de la scène mémorielle actuelle, ces enjeux n'enlèvent rien aux significations du recouvrement de l'ancestralité en tant que reconstruction basée sur une appréhension de l'histoire d'une trajectoire collective qui demande à être « découverte », parce que anéantie dans les affres de l'esclavage déshumanisant. Et si Édouard Glissant pouvait écrire dans *Le discours antillais* que « nul » ne pourrait accepter l'idée d'un quelconque rapport « avec l'existence d'un ancêtre esclave qu'il ne reconnaît précisément pas comme ancêtre » (Glissant 1981 : 294), il en est tout autrement aujourd'hui où c'est précisément cette ancestralité qui est revendiquée publiquement, à la faveur de ce contexte où la déferlante mémorielle autorise l'usage comme allant de soi de la catégorie de « descendants d'esclaves ». Il est d'ailleurs frappant qu'y compris même dans les écrits de Glissant, cette catégorie fasse désormais son apparition en tant que catégorie d'identification (Glissant 2007)²³.

La banalisation mémorielle aidant, même si celle-ci peut être trompeuse, la quête de l'ancestralité apparaît être normalisée au regard de ce qui est désormais appréhendé comme l'histoire d'une perte irrémédiable. Ainsi, en 1998, lors des commémorations de l'abolition de l'esclavage, le secrétaire d'État à l'Outre-mer, Jean-Jack Queyranne prononce un discours où il est question du « combat de l'esclave privé jusqu'au nom de ses ancêtres » et de son « moi personnel et collectif mutilé, dispersé, coupé de ses origines » (Queyranne 1998). Ancêtres à propos desquels la riposte anti-mémorielle qui donne sa substance à « l'économie morale du soupçon » dont il était question précédemment, ne tarde pas à mettre en doute la légitimité au travers notamment des

22 La « résurgence mémorielle » balisée par des événements majeurs comme le programme « La Route de l'esclave » lancé en 1994 par l'UNESCO, ou la loi Taubira de 2001 ou encore la Conférence de Durban de 2001 contre le racisme et la discrimination, ne trouve pas son origine dans ces événements qui sont plutôt la conséquence de processus plus profonds. Si un seul de ces processus devait être retenu dans l'espace limité de cet article, ce serait celui qui envisage la mobilisation mémorielle comme le résultat d'un changement de référent dans les conflits sociaux issus de l'histoire du colonialisme avec un glissement depuis l'anticolonialisme plutôt traduit en termes de lutte de classes internationalisée vers la contestation critique puisant dans le registre de l'éthique (Chivallon 2012 : 40-54). Sur ce plan, voir également Alec Hargreaves (2007 : 25) pour qui le post-colonialisme constitue « à bien des égards un substitut au marxisme, discrédité par l'effondrement de l'Union soviétique ». Voir aussi Martin et Yaquinto (2004) pour lesquels la revitalisation du mouvement des réparations s'est produite au moment précis où la guerre froide et le conflit Est-Ouest déclinaient, tandis que le droit des minorités et les questions 'Nord-Sud' devenaient la préoccupation centrale des affaires mondiales.

23 Dans son ouvrage *Mémoires des esclavages*, Édouard Glissant propose la création d'un *Centre national des mémoires des esclavages et des abolitions* « qui sera ce que les descendants d'esclaves et les descendants d'esclavagistes en feront ensemble » et ceci pour cesser « d'être des descendants de quoi que ce soit » (Glissant 2007 : 138).

positions de l'un des plus influents historiens français Pierre Nora (2008)²⁴. Cependant, bien avant la formation de la scène publique mémorielle de l'esclavage en France, c'est au nom des ancêtres esclaves que s'étaient accomplies les premières avancées de ce vaste mouvement qui va prendre l'allure d'une inversion complète des tendances, avec ce passage depuis le douloureux « pas assez de mémoire » au non moins incertain « trop de mémoire »²⁵. À la Martinique, alors que la Départementalisation²⁶ montre très vite les limites de l'assimilation à la République française, le champ mémoriel et culturel s'érige en lieu de lutte contre la dépendance à l'État français, contre cette « colonisation sans nom » comme la désigne Jalabert (2007)²⁷. Dès la fin des années 1970, la campagne militante conduite pour que le 22 mai soit reconnu comme date officielle du soulèvement des esclaves ayant conduit à la promulgation de l'acte d'abolition définitive de l'esclavage se fait au nom des « ancêtres », les esclaves, pour prolonger leur combat²⁸.

À Rivière-Pilote, là où la révolte de 1870 a éclaté, la première commémoration de l'Insurrection du sud initiée par un groupe de jeunes anticolonialistes, fait appel à une narration où les figures familiales s'effacent pour laisser place à la catégorie générale des « aînés », ceux dont « le sang [...] avait coulé pour la liberté, la justice et la reconnaissance de leur droit à la condition d'homme qu'un système esclavagiste béké

24 Pierre Nora parle ainsi de mémoire « essentiellement destructrice » à l'égard des minorités nouvelles qui ne permettent plus « l'avènement heureux de la dimension mémorielle » (Nora 2008 : 6). Ces minorités sont celles qui ont ouvert la voie à une généralisation abusive de la notion de crime contre l'humanité, à savoir « les fils et filles de descendants d'esclaves » (*Ibid.* : 13), groupes qui forment « des humanités incomparables à la nôtre et qui n'étaient ni pires, ni meilleures, mais différentes » (*Ibid.* : 19). S'agissant de ces minorités, Pierre Nora estime qu'elles ont une « mémoire un peu énigmatique de la traite et de l'esclavage » et qu'elles sont là pour prouver « le potentiel particulièrement destructeur de la récente remontée du refoulé colonial » (*Ibid.* : 22).

25 Selon les expressions empruntées à Paul Ricoeur (1998) pour décrire les symptômes de la mémoire collective lorsqu'ils s'affirment au travers de l'abondance ou de l'absence des rappels du souvenir, sans permettre l'avènement d'une verbalisation apaisée.

26 Loi de 1946 qui crée le statut de département d'outre-mer. Aimé Césaire a été l'ardent défenseur de cette loi dont il a été le rapporteur en tant que député de la Martinique. L'historien Armand Nicolas, analysant ses interventions extraites du rapport de l'Assemblée nationale, retient entre autres l'argument pro-républicain de Césaire selon lequel « [t]ous les régimes autoritaires de la France ont pratiqué la politique coloniale d'exception et de discrimination. Par contre, les régimes républicains ont affirmé la doctrine de l'intégration » (Césaire cité par Nicolas 1998 : 112).

27 Sur ce point, se reporter à l'analyse de Justin Daniel qui envisage « l'exacerbation des affirmations identitaires » et « la véritable explosion d'activités dans le domaine culturel » comme le résultat de la difficile « coïncidence » entre « identité politique » et « identité culturelle » (Daniel 2002 : 594-595).

28 Selon le titre de l'article du journal du Parti communiste martiniquais qui revendique la paternité de cette reconnaissance du 22 mai : « Prolonger le combat pour nos ancêtres », *Justice*, 19 mai 1983. Je rappelle que l'abolition avait été proclamée à la Martinique le 23 mai 1848, à la suite des révoltes conduites depuis la veille (22 mai) par les esclaves qui obtenaient ainsi l'émancipation avant même que le décret officiel ne parvienne dans l'île. Celui-ci avait été voté le 27 avril précédent. Sur le dilemme que fait naître ces deux dates autour de l'alternative « liberté conquise » ou « liberté accordée », voir De Lépine 1999.

voulait leur refuser »²⁹. C'est le début d'une histoire construite à rebours qui peu à peu se détache des noms connus, arrimés aux histoires personnelles et aux filiations locales pour investir le champ ouvert par la mémoire historique. Les travaux d'historiens fournissent des noms exhumés d'un univers perçu comme soustrait à la conscience et voué à un anonymat cruel. Ce sont ces noms que l'on célèbre et commémore. On rebaptise les rues, les places, les salles communales du nom de ces héros sortis des archives, sans que les liens avec ceux d'aujourd'hui ne soient établis, ni recherchés. À la bibliothèque de Rivière-Pilote, on trouve un ensemble de textes compilés par le bibliothécaire en rapport avec ce qui est vu comme « un renouveau culturel ». Parmi ces textes se trouve un poème écrit par une jeune femme dans les années 1970, où les noms des insurgés révélés par les travaux des historiens sont appropriés pour être réécrits à la première personne. Où l'on voit toute la différence avec le poème de Yolette, c'est-à-dire entre le souvenir transmis d'un aïeul nommé et ici un souvenir diffus/incorporé qui trouve enfin des aïeux à nommer :

*Dans cette lutte sanguinaire
Nous n'avions rien à y faire
Nous étions des couturières
Des femmes vouées au labeur
Mais nous fûmes les premières
À subtiliser notre peur
Pour porter haut la lumière
Et pour sublimer nos valeurs [...]
Je m'appelle Madeleine,
Je m'appelle Rosalie
Je m'appelle Lumina³⁰
Ce qui déchaîna la haine
Ce qui nous arma les bras
L'injustice et le mépris
Femmes des premières lignes
Contre l'injustice indigne
Nous avons brandi l'insigne
De notre foi et ses consignes.
(Josiane Sifflet, Rivière-Pilote, 1972).*

La grande marche parisienne qui a réuni 40 000 personnes principalement d'origine antillaise le 23 mai 1998, constitue sans aucun doute le moment d'un grand basculement où la catégorie « descendants d'esclaves » vient signifier la présence d'un corps social prêt à se retrouver soudé par la recherche commune des ancêtres perdus. Organisée en contrepoint des célébrations officielles du Cent cinquantième de l'abolition de

29 « Septembre 70 », brochure dactylographiée, disponible à la bibliothèque de Rivière-Pilote. Tirée en 200 exemplaires lors de la première commémoration ayant eu lieu en 1970, elle est sans doute le premier document écrit qui reconfigure l'événement insurrectionnel selon une démarche historique, à partir de la réinterprétation des sources officielles. C'est près d'une quinzaine d'années plus tard, à partir de 1984, que les commémorations de l'Insurrection deviendront plus régulières.

30 Madeleine, Rosalie et Lumina sont des femmes insurgées sur lesquelles les travaux et interventions de l'historien Gilbert Pago (1974) ont attiré l'attention.

l'esclavage où la Nation française trouvait encore matière à son autoglorification au travers de la grandeur de l'acte d'abolition, cette manifestation a été décrite comme « un immense hommage » pour « sortir de l'oubli ces 'grands morts' en marchant silencieusement dans les rues de la capitale »³¹. Le « Comité Marche du 23 Mai 1998 » ou « CM98 » qui est créé l'année suivante se fait l'incontestable artisan d'un travail de mémoire principalement orienté vers la recherche des ancêtres esclaves³². Association la plus visible dans le paysage mémoriel de l'hexagone, le CM98 solidifie la trame narrative autour de cette quête d'une ancestralité perdue de manière traumatique et sortie de l'oubli grâce à cette quête volontaire, entièrement vouée à rétablir la dignité des liens rompus par la déshumanisation esclavagiste. La célébration de la figure de l'ancêtre-esclave a trouvé à se dire de manière hautement symbolique avec la création par le CM98, d'un mémorial exposé durant l'année 2008 au Sénat et à la basilique de Saint-Denis. Celui-ci exposait les longues listes émouvantes de 25 857 patronymes d'anciens esclaves antillais, précédés de leurs prénoms et de leurs matricules, tels qu'ils avaient été consignés sur les registres constitués à l'abolition de l'esclavage³³, un mémorial sobre qui rappelle celui du « Mémorial de la déportation des Juifs de France » constitué par Serge Klarsfeld en 1978³⁴. Cette ancestralité en tant que filiation à reconstruire est bien celle qui est retenue aujourd'hui, dans l'espace public mémoriel, comme primordiale et peut-être même exclusive, supplantant les ancestralités vécues dans la transmission intergénérationnelle. Dans son discours prononcé lors de la journée commémorative du 10 mai 2013, c'est à cette ancestralité que s'en remet le Président Hollande pour saluer le travail « des artisans de la mémoire » qui permet « de retrouver la trace de leurs ancêtres africains, de retrouver l'origine de leur nom puisqu'ils en avaient été privés comme pour mieux nier leur existence »³⁵.

De ces deux voies empruntées par l'ancestralité, aucune n'est plus vraie ou plus fausse que l'autre. Il y a plutôt matière à distinguer deux formes simultanément

31 Selon les termes du « Comité Marche du 23 Mai 1998 » qui trace l'historique de l'événement au lien suivant : <http://cm98.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=48&Itemid=57>, dernière consultation le 12 juin 2013.

32 Parmi les missions qu'il se donne, le CM98 énonce en priorité celle « d'aider les originaires d'outre-mer à mieux connaître leur identité au moyen d'une recherche généalogique axée sur la découverte de leurs ascendants ». Dans ce but, il a créé « l'atelier de généalogie et d'histoire des familles antillaises » dont le travail selon les termes utilisés sur le site officiel de l'association « favorise une affiliation aux aïeux retrouvés, apaise certaines blessures héritées de l'esclavage et rend l'identité de descendant d'esclave évidente ». Voir <<http://www.cm98.fr/>>, dernière consultation le 12 juin 2013.

33 Voir la description sur le site du CM98 au lien suivant : <http://www.cm98.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=66&Itemid=70>, dernière consultation le 12 juin 2013.

34 Dans *Le Mémorial de la déportation des Juifs de France*, édité et publié par Beate et Serge Klarsfeld, Paris 1978, sont reportées les listes des déportés juifs, avec les noms, les dates de naissance, les dates des convois. Ce document a inspiré la construction d'un monument en Israël qui reproduit toutes les pages du « Mémorial ». Voir la présentation de ce « double mémorial » sur le site : <<http://judaisme.sdv.fr/histoire/shh/rogliit/rogliit.htm>>, dernière consultation le 12 juin 2013.

35 Discours du Président Hollande lors de la journée nationale de commémoration « de la traite négrière, des esclavages et de leurs abolitions » préconisée par la loi Taubira et instaurée par décret en 2006. Ce discours est disponible sous format vidéo sur le site du CM98 : <<http://www.cm98.fr/>>, dernière consultation le 12 juin 2013.

opérantes – l’une transmise, l’autre reconstruite – dans la manière qu’elles ont de traduire l’historicité en tant que modalité de conscience de soi à travers la construction du temps (Detienne 2000 : 62). Ces deux formes ne sont pas forcément dissociées, ni séparées, ni étanches mais révélatrices de temporalités politiques différentes et de registres mémoriels spécifiques où l’on reconnaîtra assez aisément la distinction toujours aussi clairvoyante de Maurice Halbwachs (1997) entre « mémoire collective » et « mémoire historique ». À condition de ne pas la réduire au binôme « histoire-mémoire » comme il l’a souvent été fait³⁶, cette distinction rend bien compte d’une part d’une mémoire qui circule dans la réalité de liens maintenus entre les générations successives, d’autre part, d’une posture qui cherche à remembrer un corps comme scindé en deux parties, afin « de rétablir cette continuité interrompue » (Halbwachs 1997 : 131). L’ancestralité « classique » se rapporte à une figure familière fondatrice des lignées, figure qui est paradoxalement le plus souvent la même que celle aujourd’hui cherchée dans les registres de nomination des anciens esclaves, d’où l’impossibilité de tenir ces registres comme définitivement distincts. Mais c’est cependant dans un univers détaché de l’esclavage qu’elle trouve les moyens de laisser les traces de sa pleine affirmation, rappelant que l’expérience des esclaves et de leurs descendants a été en permanence celle d’un détachement, d’une distanciation et même d’un dédoublement d’avec l’assignation déshumanisante du colon³⁷. Ce n’est donc pas surprenant que « l’ancestralité transmise » soit définitivement placée hors de l’esclavage. La démarche généalogique volontaire croise cette ancestralité mais s’en dégage, tout comme s’en décroche le recours aux personnages héroïques puisés dans les écrits historiques pour sauver de l’abandon un groupe d’aïeux perdu dans le terrible anonymat esclavagiste. Ces deux approches sont à considérer comme des témoignages, et dès lors comme l’expression de la présence de « témoins » au sens propre du terme. Pour l’une, c’est le souvenir en tant qu’empreinte remémorée qui est structurant, tandis que pour l’autre, ce sont plutôt les dispositions d’une mémoire incorporée nourrie par la trace vive du conflit originel qui ramènent dans le présent les éléments prêts à résoudre l’énigme douloureuse du passé. C’est pour cette raison que toute interprétation qui ramènerait la construction récente de l’ancestralité à la seule vocation instrumentale qu’elle peut avoir dans le champ politique me semble devoir être éloignée. Elle resterait ignorante de la condition historique des acteurs engagés dans cette nouvelle quête de l’ancestralité et du simple fait que les « conditions et les déterminations qui interviennent dans chaque événement présent sont issues de strates plus ou moins profondes de ce que l’on appelle le passé » (Koselleck 1997 : 111). Ou encore, comme le suggérait Michael Pollak, il n’y a pas de récits prônés par des entrepreneurs de mémoire qui ne soient en mesure d’être acceptables par ceux qu’ils concernent s’ils n’entrent pas en résonance avec leur vécu, le travail « d’encadrement » mémoriel se devant d’être crédible et acceptable,

36 Par exemple Enzo Traverso (2005 : 26) pour qui Maurice Halbwachs est le premier à avoir codifié la dichotomie entre « les fluctuations émotionnelles du souvenir » et « les constructions géométriques du récit historique ». De même, Maurice Bloch (1995 : 63) attribuait à la conception de Maurice Halbwachs la création de l’opposition radicale entre la mémoire « subjective » et l’histoire « objective ». J’ai proposé une autre lecture des écrits de Halbwachs qui me semblent avant tout opérer des distinctions entre des types de constructions mémorielles ou des régimes d’historicité (Chivallon 2012 : 156-160).

37 Sur cette interprétation en termes de « dédoublement », voir Chivallon (2012 : 479-494).

et non pas un « simple bricolage idéologique » (Pollak 1993 : 26-31). Le risque de cette construction intentionnelle n'est donc pas d'être assujettie au politique, et encore moins d'être artificielle, mais de rendre à nouveau silencieuses les résistances obstinées des anciens esclaves parvenus à créer cette ancestralité tant désirée et qui circulerait encore sans que personne ne la reconnaisse en tant que telle.

Références citées

- ANDRÉ, Jacques, 1987. *L'inceste focal dans la famille antillaise*. Paris : Presses Universitaires de France.
- ARGENTI, Nicolas et Ute RÖSCHENTHALER (éds), 2006. « Introduction. Between Cameroon and Cuba : Youth, Slave Trades and Translocal Memoryscapes », *Social Anthropology*, 14 (1), pp. 33-47.
- BARON, Robert et Ana CARA, 2003. « Introduction : Creolization and Folklore – Cultural Creativity in Process », *Journal of American Folklore*, 116 (459), pp. 4-8.
- BLOCH, Maurice, 1995. « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », *Enquête* 2, pp. 59-76.
- BOUGEROL, Christiane, 1987. « L'involontaire retour des morts aux Antilles » *Études rurales*, 105-106, pp. 65-78.
- BOURDIEU, Pierre, 1980. *Le sens pratique*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- CHANSON, Philippe, 2008. *La blessure du nom. Une anthropologie d'une séquelle de l'esclavage aux Antilles-Guyane*. Louvain-La-Neuve : Bruylant-Academia.
- CHIVALLON, Christine, 1998. *Espace et identité à la Martinique. Paysannerie des mornes et reconquête collective (1840-1960)*. Paris : CNRS-Editions.
- , 2010. « L'explosion mémorielle aux Antilles françaises et la révélation de mémoires anonymes », *Cahiers d'Études africaines*, 197, pp. 235-261.
- , 2012. *L'esclavage, du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*. Paris : Karthala.
- CONNERTON, Paul, 1989. *How Societies Remember*. Cambridge : Cambridge University Press.
- COTTIAS, Myriam, 2003. « Le partage du nom. Logiques administratives et usages chez les nouveaux affranchis après 1848 », *Cahiers du Brésil Contemporain*, 53-54, pp. 163-174.
- DANIEL, Justin, 2002. « L'espace politique aux Antilles françaises », *Ethnologie française*, 32 (4), pp. 589-600.
- DEGRAS, Priska, 1995. « Nom des pères, histoire du Nom : Odon pour mémoire » *Études créoles*, 18 (2), pp. 69-81.
- DE LÉPINE, Édouard, 1999. *Dix semaines qui ébranlèrent la Martinique*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- DETENNE, Marcel, 2000. *Comparer l'incomparable*. Paris : Seuil.
- DURAND, Guillaume, 2011. *Les noms de famille de la population martiniquaise d'ascendance servile : Origine et signification des patronymes portés par les affranchis avant 1848 et par les « nouveaux libres » après 1848 en Martinique*. Paris : L'Harmattan.
- FASSIN, Didier, 2008. « The Embodied Past. From Paranoid Style to Politics of Memory in South Africa », *Social Anthropology*, 16 (3), pp. 312-328.
- GLISSANT, Édouard, 1964. *Le quatrième siècle*. Paris : Seuil.
- , 1981. *Le discours antillais*. Paris : Seuil.
- , 2007. *Mémoires des esclavages*. Paris : Gallimard.
- HALBWACHS, Maurice, 1997 [1950]. *La mémoire collective*. Paris : Albin Michel.

- HARGREAVES, Alec, 2007. « Chemins de traverse. Vers une reconnaissance de la postcolonialité en France », *Mouvements*, 51, pp. 24-31.
- JALABERT, Laurent, 2007. *La colonisation sans nom. La Martinique de 1960 à nos jours*. Paris : Les Indes savantes.
- KOSELLECK, Reinhart, 1997. *L'expérience historique*. Paris : Gallimard, Le Seuil.
- KRAUSKOPFF, Gisèle, 1992. « Ancêtres », in Pierre Bonte et Michel Izard (éds), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, pp. 65-66. Paris : Presses Universitaires de France.
- LAWSON-BODY, George, 1990. *Stratégies paysannes dans la Guadeloupe en transition vers le salariat : des habitations marchandes-esclavagistes aux communautés paysannes libres dans l'espace des Grands-Fonds*. Paris : Université de Paris 7, thèse de doctorat « Connaissance des tiers-mondes ».
- LEIRIS, Michel, 1987 [1955]. *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe*. Paris : Unesco, Gallimard.
- MARTIN, Michael et Marilyn YAQUINTO, 2004. « Reparations for 'America's Holocaust' : Activism for Global Justice », *Race and Class*, 45 (4), pp. 1-25.
- NICOLAS, Armand, 1970. « L'insurrection du Sud à la Martinique ». *Action* 19. Fort-de-France : Imprimerie Populaire.
- , 1998. *Histoire de la Martinique de 1939 à 1971*. Paris : L'Harmattan.
- NORA, Pierre, 2008. « Malaise dans l'identité historique », in Pierre Nora et Françoise Chandernagor (éds), *Liberté pour l'histoire*, pp. 11-24. Paris : CNRS-Editions.
- PAGO, Gilbert, 1974 [1972]. *Histoire antillaise. L'Insurrection du Sud, contribution à l'étude sociale de la Martinique*. Université Antilles-Guyane : Groupe Universitaire de Recherches Inter-Caraïbes, Etudes et Documents, 14.
- POLLAK, Michael, 1993. « Mémoire, oubli, silence », in Michael Pollak, *Une identité blessée. Études de sociologie et d'histoire*, pp. 15-39. Paris : Editions Métailié.
- PRICE, Richard et Sally PRICE, 1997. « Shadowboxing in the Mangrove », *Cultural Anthropology*, 12 (1), pp. 3-36.
- QUEYRANNE, Jean-Jack, 1998. « L'abolition de l'esclavage s'identifie au combat pour la République », article compilé dans la *Revue de presse de la Commémoration du Cent cinquantième de l'abolition de l'esclavage*, bibliothèque de Rivière-Pilote, Martinique.
- REVERT, Eugène, 1951. *La magie antillaise*. Paris : Bellenand.
- RICOEUR, Paul, 1998. « Vulnérabilité de la mémoire », in Jacques Le Goff (éd.), *Patrimoine et passions identitaires*, pp. 17-31. Paris : Fayard.
- , 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil.
- SHAW, Rosalind, 2002. *Memories of the Slave Trade : Ritual and the Historical Imagination in Sierra-Leone*. Chicago : The University of Chicago Press.
- TRAVERSO, Enzo, 2005. *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*. Paris : La fabrique éditions.
- WARNIER, Jean-Pierre, 2006. « The Transfer of Young People's Working Ethos from the Grassfields to the Atlantic Coast », *Social Anthropology*, 14 (1), pp. 93-108.